
Objets, corps et trajectoires de sens. Représentation de la spatialité claustrale

Francesca Sbardella, *University of Bologna*

ABSTRACT

In this paper I discuss some cases of situational spaces where issues of relational meaning between objects that are loaded with sacred significance and the spatiality in which they are located arise. The relational issues occur on account of concrete or symbolic proximity/distance and/or juxtaposition. Such relationality is construed by the social actors based on monastic norms, which stabilize space and act on the object itself, albeit indirectly, modifying it. The analysis takes into account two main indicators, i.e. the author's personal participatory experience in a French Carmelite monastery on the one hand, and some of the pictures made by photographer Franco Zecchin of those spaces I myself experienced on the other. The photographic representation clarifies how spatiality itself generates the order of the place, through visual correspondence, outlining trajectories of meaning and the objects' status.

KEYWORDS

everyday objects, monasticism, spatiality, photographic representation, devotional items

BIO

Francesca Sbardella (1971) is Full Professor of Historical and Religious Studies and Demo-ethno-anthropological Studies at the University of Bologna (Italy), where she lectures on the History of Religions, Anthropology of Religious Systems and Patrimony, and Methodologies of the study of Religions. Her main research interest is in the history and anthropology of religions within Europe, with a particular focus on the Catholic context. She obtained the Diplôme d'Études Approfondies (DEA) in Anthropologie sociale et histoire de l'Europe at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), and a joint PhD in Religious Studies (social sciences and historical studies of religions) from the University of Bologna and EHESS. Together with M. Turci, she is head of the Permanent laboratory on ethnography of material culture (LAECM) for the Specialization program in Demo-ethno-anthropological studies and is member of the Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture, Paris (LAHIC). Among her publications are: *Abitare il silenzio. Un'antropologia in clausura* (Viella, Roma 2015); *Scrivere del 'sacro'. Testi inediti episcopali e monastici (Bretagna XIX-XX secolo)* (Clueb, Bologna 2012); *Antropologia delle reliquie. Un caso storico* (Morcelliana, Brescia 2007). She edited *Antropologia dell'Europa. I testi della riflessione francese* (Pàtron, Bologna 2007); with C. Gianotto, *Tra pratiche e credenze. Traiettorie antropologiche e storiche. Un omaggio ad Adriana Destro* (Morcelliana, Brescia 2017); with M.C. Giorda, *Famiglia monastica. Prassi aggregative di isolamento* (Pàtron, Bologna 2012); and with F. Lai, *Esperienze etnografiche al femminile. Complicità, osservazione e racconto* (Pàtron, Bologna 2011).

francesca.sbardella@unibo.it

Introduction

Nous pouvons tous rencontrer des *dieux objets* (des autres, bien sûr), avec des cultes étranges et construits à l'image et à la ressemblance de leurs fidèles (Nicola Gasbarro, Postface à la traduction italienne de *Le dieu objet*, de Marc Augé)

Dans la clôture, la disposition des objets et leur utilisation sont liées à des cadres perceptuels mystico-religieux et parviennent à dessiner la carte interprétative de la croyance. Je me réfère, en particulier, à deux domaines objectuels : d'une part, le domaine religieux-dévotionnel inséré dans le cadre théorique et dévotionnel traditionnel, inscrit dans le cadre interprétatif fourni par la tradition religieuse d'appartenance ; de l'autre, le domaine plus fluide et non structuré relevant de la subjectivité du croyant et ses chemins intimes personnels, qui souvent résulte de mélanges aléatoires et fondamentalement relationnels. Si l'on ne se penche guère sur ces deux cadres en termes de vie quotidienne et de tradition familiale, ils sont toutefois utiles pour appréhender des pratiques de croyance généralement cachées aux yeux du chercheur.

Différents éléments entrent en jeu dans le processus de construction des configurations de vie communautaire en clôture : l'acquisition de techniques de silence verbales et corporelles, mais aussi (élément à ne pas sous-estimer) les qualités des formes spatiales et, par conséquent, leur conception, matérielle et symbolique. D'après les perspectives proposées par Simmel et De Freedberg, les formes spatiales sont un produit de l'activité humaine et un outil de construction, mais, dans le même temps, elles agissent elles-mêmes sur les actions sociales, sur les comportements et même sur les objets (Simmel 1983 ; Freedberg 1989). Elles construisent l'individu et ses objets autant que l'individu les construit. En ce sens, la clôture, en tant que forme fermée et autoréférentielle de lieu de vie, représente un cas limite caractérisant et explicatif. Dans cet article, mon intention est de montrer que les formes spatiales permettent et structurent, d'une manière plus contraignante qu'ailleurs, la vie quotidienne des religieuses et surtout la finalité spirituelle qu'elles perçoivent au sein du cadre interprétatif de vie qu'elles se sont donné.

Cette réflexion est née dans le cadre d'un projet, plus vaste, de recherche sur la vie quotidienne des religieuses, organisé sur la base d'une ethnographie participative, en tant qu'actrice sociale protagoniste, dans deux monastères français de carmélites déchaussées¹ ; ce que je me proposais alors était d'appréhender personnellement la pratique de la vie claustrale concrète (Sbardella 2015 : 10). Le fait d'avoir été admise, pour des motifs de recherche, à la vie claustrale a signifié pour moi pouvoir y entrer *comme si* j'étais une postulante. Comme l'explique le droit canon, la postulante est une personne qui, après avoir manifesté le désir d'entrer dans un ordre religieux, passe une période de probation appelée, précisément, postulat². À ce stade, avant de décider d'entreprendre ou non le parcours du noviciat, la personne a la possibilité de s'engager dans quelques courtes expériences de vie (d'une durée d'un mois ou deux) au couvent. Cela m'a permis, pendant mon séjour, de prendre à mon compte les droits et devoirs revenant généralement à une postulante et de suivre une partie du chemin d'apprentissage par lequel une femme approche l'environnement claustral et, en intervenant sur elle-même, se construit en tant que moniale.

À la fin de mon travail sur le terrain, alors que l'écriture en était déjà à un stade avancé, le photographe Franco Zecchin, célèbre pour ses clichés sur la mafia,³ a relevé le défi d'entrer pendant

¹ Pour pouvoir relater mon expérience, il m'a fallu, compte tenu de la délicatesse de certaines des questions abordées et de mon intrusion dans des situations personnelles, garantir l'anonymat aux deux Carmels qui m'ont accueillies et aux différentes religieuses que j'ai rencontrées.

² Code de droit canonique (CIC) 1917, can. 539-541 ; *Règle et constitutions des Moniales déchaussées de l'Ordre de la bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel adaptées selon les directives du Concile Vatican II et les normes canoniques en vigueur approuvées par le Siège Apostolique en l'an 1991*, Ordre des Pères Carmélites déchaussés, Rome 1991, 141. Il est intéressant de noter que, si les *Constitutions* carmélites et l'ancien Code de droit canonique parlent du postulat comme d'une période de pré-noviciat, cette période n'est pas prise en considération dans le Code de droit canonique (CIC) de 1983, qui mentionne exclusivement le noviciat (can. 641-653). Les exigences fixées pour le postulat par le Code de droit canonique de 1917 et par les *Constitutions* figurent dans le Code de 1983 au titre d'exigences liées à l'accès au noviciat. Pour une définition postulante/postulat, voir Jombart 1967.

³ Né en 1953 à Milan, Franco Zecchin s'établit en 1975 à Palerme, où il devient photographe professionnel, travaillant sur la mafia, la corruption politique et les conditions sociales en Sicile. En 1977, avec Letizia Battaglia, il crée un Centre culturel pour

quelques heures (le temps accordé par les religieuses) dans l'un des deux monastères et a essayé de fixer quelques images des espaces monastiques que j'ai habités et longtemps fréquentés. Mettant en lumière certaines trajectoires de sens dans les parcours empruntés par les moniales, l'image photographique a permis de relire les espaces vides, essentiels, fixes et d'élaborer des observations sur la nature caractéristique de cette spatialité et sur les objets qui y sont placés. Je souhaite mettre en évidence le rôle visuel et symbolique que les objets acquièrent dans ces espaces et la perception que ceux-ci font naître au niveau psychologique et spirituel.

Délimitations spatiales

La spatialité claustrale, telle qu'elle se présente dans la pratique monastique carmélite, semble se caractériser par quelques éléments récurrents que les religieuses s'efforcent constamment de construire et de maintenir : délimitation, exclusivité et fixité. Ces trois éléments, qui sont, comme nous le verrons, appliqués à la fois à la macro- et micro-spatialité, garantissent la condition d'absence de parole et d'absence de mouvement.

Il est aisé de comprendre que le premier de ces éléments, à savoir la délimitation spatiale, est pour un monastère un élément constitutif et caractérisant. Être à l'intérieur et ne pas pouvoir sortir est en fait un mode de vie concret. La séparation entre l'intérieur et l'extérieur, marquée par les murs du monastère et par l'interdiction de les franchir, agit avant tout sur le plan symbolique. Elle permet aux religieuses de représenter leur environnement de vie comme une unité délimitée et surtout de se représenter comme une réalité unitaire, cohésive et séparée du reste du social. La limite crée un cadre interprétatif et fonctionnel du groupe, qui est soumis à ses propres règles et qui, de la sorte, existe, se rend visible et se protège (Curcio 1997 : 33). C'est dans cette frontière, qui à la fois encadre et justifie, que l'unité de l'action mutuelle, la cohérence interne et les relations fonctionnelles des différents éléments acquièrent leur expression spatiale. Il convient de souligner que cette limite implique une action réciproque entre les religieuses. Le contenu sémantique de leur action est la détermination – et l'accord mutuel – à ne pas vouloir ou pouvoir agir au-delà de la frontière fixée et à structurer leur vie quotidienne à l'intérieur des murs. Le cadre agit comme un goulet qui canalise vers l'intérieur les énergies et les intentionnalités des religieuses. Cela comporte un retour important en termes de différenciation. La frontière monastique, qui rappelle aux religieuses le sens de leur choix (d'isolement et de silence), marque leur séparation du monde habité, de la vie urbaine ou agricole, des personnes qui travaillent, se déplacent, parlent – et, par conséquent, leur séparation du bruit.

Chaque fois que j'entrais dans la clôture, il s'agissait, pour moi, d'un passage à la fois physique et symbolique. Peut-être seulement par habitude, ou souhaitant me faire vivre ce moment comme l'aurait vécu une postulante, les religieuses ont toujours réalisé un mode d'accès ritualisé. Je suis passée par la porte officielle en bois qui marque l'entrée dans la clôture proprement dite et que l'on n'ouvre que lorsqu'une postulante décide d'entrer dans ce monde pour en faire partie ou en sort pour y renoncer. Si, en termes architecturaux, les bâtiments monastiques disposent de différents accès, par lesquels s'effectuent tous les passages réglementés de la vie quotidienne (pour se rendre chez le médecin ou dans les familles d'origine, pour retirer les courses), une seule porte, généralement imposante et aménagée à l'intérieur même du couvent, qui ne peut être ouverte que par la prieure, autorise l'accès *religieux*.

L'image de la porte d'entrée, si chère aux Carmélites, est en fait tirée du texte des *Constitutions « primitives »* : une étape que, bien qu'elle ne figure plus dans les *Constitutions* de 1991, les religieuses continuent de citer et de prendre comme référence de comportement.

la photographie et, en 1980, il est l'un des fondateurs du Centre de documentation contre la mafia « G. Impastato ». Il fait du théâtre et réalise des films à l'hôpital psychiatrique de Palerme. Depuis 1987, il est directeur responsable de la revue mensuelle de culture et de politique *Grandevù*, publiée à Palerme. En 1988, il devient membre *nominé* de l'agence Magnum. En 1991, il commence une recherche photographique sur le nomadisme et l'utilisation des ressources environnementales, travaillant pendant quelques années sur une dizaine de sociétés dans différentes parties du monde. Aujourd'hui, il vit et travaille à Marseille, où il continue d'explorer, à travers la photographie, la relation entre l'appropriation du territoire et les pratiques sociales. Ses photos figurent dans les collections de l'International Museum of Photography de Rochester, du MOMA de New York et de la Maison européenne de la Photographie de Paris.

La Prieure doit avoir la clef de la Grille et celle de la Porte. Quand le Médecin ou Barbier entreront, ou les autres 107* personnes nécessaires, ou bien le Confesseur, il faut toujours mener deux Compagnes.⁴

La porte est donc un seuil qui relie un « dedans » et un « dehors », mais qui rattache aussi, symboliquement, une dimension à l'autre (Coppo et Girelli 2012 : 19; Zarri 2000 : 24). Il convient de rappeler, en reprenant le schéma wébérien classique, que nous avons à faire à une « relation fermée », à un rapport de groupe dans le cadre duquel « son contenu de signification et les ordonnances qui s'y appliquent » excluent ou limitent, sous certaines conditions, une participation élargie. De tout évidence, la fermeture et la monopolisation du patrimoine (matériel et symbolique) sont censées mener à une amélioration de la mesure, de l'espèce, de la sécurité ou de la valeur de ses possibilités (Weber 1922). D'où, aussi, la difficulté d'accès, qui est elle-même une garantie d'existence du groupe.

La délimitation évidente entre le dedans et le dehors se reflète également à l'intérieur du monastère : alors que tous les accès à des locaux considérés comme importants pour la vie communautaire sont soulignés et fortement caractérisés, les lieux de passage tendent, eux, par contraste, vers une non-caractérisation. Cette séparation architecturale s'accompagne de références symboliques fortes, qui soulignent les limites des pièces et, dans le même temps, dessinent des trajectoires visuelles, de telle sorte que, si l'on regarde un objet, on en trouve aussi un autre ou on le voit au loin. Ainsi en est-il, par exemple, du crucifix situé sur le bénitier à l'entrée du réfectoire, qui renvoie, lorsque la porte s'ouvre, à celui accroché sur le mur interne (photo 1) ; de même, la porte ouverte de la cellule montre au loin un crucifix placé dans l'angle des murs (photo 2) ; et la porte-fenêtre donnant sur le cloître interne laisse entrevoir le grand crucifix au niveau de la cloche externe (photo 3).

Grâce au travail de Franco Zecchin, j'ai pu remarquer, à travers la représentation photographique des espaces, que, dans le cadre relationnel du silence, l'ordre dans lequel sont placés les objets religieux-dévotionnels répond souvent à une recherche de correspondance visuelle – un aspect auquel je n'avais guère prêté attention lorsque j'avais vécu dans ces mêmes espaces, pendant ma recherche sur le terrain. Ainsi arrive-t-il souvent que les religieuses placent certains objets en correspondance visuelle avec d'autres objets symboliques : par exemple, dans le chœur, la clochette liturgique à quatre sons est en ligne avec l'image, sur le mur, de la Vierge Marie (photo 4) et, dans la salle de récréation, les statues sont en correspondance avec les images. Ces dernières correspondances tendent à créer une délimitation interne, rappelant aux personnes qui y pénètrent la forte caractérisation religieuse de cette pièce, délimitée, précisément, par des trajectoires de sens d'empreinte religieuse et intimiste.

Les lieux de transition (couloirs, escaliers, entrées, avant-chœur) sont entièrement nus : il n'y a d'éléments ni fonctionnels, tels que des armoires ou des meubles, ni décoratifs, tels que des tableaux ou des images, sinon d'inspiration dévotionnelle et faisant partie intégrante de la structure architecturale (photo 5 et 6). Même les lieux de réunion, tels que les salles de récréation et de travail, ne contiennent que très peu de meubles (une table, un buffet ou une petite bibliothèque, quelques chaises), que l'on range généralement près du mur en fin de journée, sans beaucoup veiller à l'aspect esthétique ou décoratif, et, parfois, un tableau religieux ou une statue.

Concernant le deuxième élément, à savoir l'exclusivité, il m'est apparu que chaque pièce du monastère est perçue, décrite et, ce qui nous intéresse le plus ici, vécue par les religieuses comme un lieu exclusif, au sens de lieu unique, marqué par une fréquentation restreinte. Lieu exclusif en tant que doté d'une représentativité et d'une fonctionnalité spécifiques, chaque pièce étant concrètement destinée à une seule activité, spirituelle ou matérielle ; fréquentation restreinte, car réservée aux religieuses auxquelles la prieure a assigné cette activité spécifique ou, si l'accès en est libre, fréquentation limitée, en termes temporels, par des horaires précis qu'il faut respecter. Une activité ne peut pas être faite n'importe où et par qui que ce soit. Les religieuses tendent à créer une correspondance unique entre la spatialité, la fonctionnalité et les personnes. Cette démarche, qui évite que plusieurs personnes effectuant des tâches différentes se retrouvent dans la même pièce, permet donc de réguler à la fois le bruit et la relationnalité.

L'exclusivité construit et régit les relations avec autrui et l'affectivité. Le mouvement produit des rencontres, les rencontres dans des lieux spécifiques produisent des relations, les relations, du fait même

⁴ *Constitutions « primitives » et Constitutions d'Alcalá de 1581*. Annexe du document, Ordre des Pères Carmélites Déchaussés, Rome 1991, 15.

qu'elles existent, menacent la solitude et le silence. La distance physique et les déplacements rapides maintiennent, quant à eux, une distance émotionnelle ; ils limitent les effusions, les gestes, les mots. Dans la règle carmélitaine, aucune religieuse ne peut entrer librement dans la cellule d'une autre moniale : cela évite, a priori, des moments de détente, de demande d'aide, de collaboration, mais aussi d'intimité confessionnelle, de proximité physique et émotionnelle. Les relations sont nivelées et la possibilité d'approfondir la connaissance d'une autre personne est limitée. Aujourd'hui encore, les religieuses parlent souvent de la nécessité d'éviter les « amitiés particulières », expression très appréciée, tirée des *Constitutions « primitives »*.

La succession des différents moments de prière quotidienne et la division des tâches de travail au sein de la communauté se reflètent directement dans la spatialité, qui est modulée par des références explicites de sens : positionnement d'objets caractérisants, aussi bien liturgico-dévotionnels que quotidiens, ou création de vides. Les objets sont disposés selon un ordre fonctionnel et représentatif, qui permet la visibilité du modèle interprétatif. De la sorte, les silences, comme d'autres situations et activités, sont eux aussi canalisés vers des environnements prédéterminés et des temps légitimés. À la base de cette structuration se trouve une pensée d'exclusivité religieuse qui régit toutes les activités de la journée : pour les moniales, chaque geste ou action (qu'il s'agisse de réciter un psaume ou de passer l'aspirateur) est en même temps donné *par* et donné *à* la divinité ; d'où son caractère exclusif, unique, irrépétible, et l'exigence d'effectuer ce geste ou cette action dans l'espace approprié et avec la plus grande attention. Le quotidien monastique recèle donc une exclusivité de pensée, une exclusivité adressée à la divinité. Voilà qui explique que celle-ci, tout comme ses intermédiaires (saints, madones, anges), soit l'objet de références constantes, y compris dans des endroits qui ne sont pas directement liés aux activités liturgico-dévotionnelles, comme l'atelier de production des hosties (photo 7 et 8) ou la bibliothèque de la salle de récréation (photo 9). Il suffit que l'on entre dans la pièce ou que l'on utilise un objet particulier d'usage quotidien, ou simplement que l'on s'en approche, et le regard est forcément orienté aussi vers un rappel à la dévotion.

La troisième qualité de l'espace claustral qui influe sur les actions des uns et des autres est la « fixité ». C'est là la première particularité de la communauté claustrale : elle est fixée sur le lieu de son activité et ne peut s'en éloigner. Cet élément influence la structure dans son ensemble. Les religieuses perçoivent le lieu comme un centre, de sorte que l'union entre les différents éléments du groupe ne peut se faire que là où le groupe vit et agit, et c'est à l'intérieur de ce cadre que le groupe acquiert un sens et se nourrit. La moniale elle-même n'est une carmélite que dans la spatialité claustrale et la condition du silence n'a sa dimension caractéristique qu'à l'intérieur des murs. De plus, tout comme les femmes, les éléments de la communauté (objets, articles d'ameublement) sont limités à des espaces spécifiques, stables, immobiles. Les religieuses tendent à leur conserver les mêmes positions, les mêmes fonctionnalités. Il convient de noter que la fixité est aussi, dans ce cas, fixation, à savoir un acte par lequel on fixe ou l'on stabilise quelque chose. La fixité doit être reconnue non seulement comme une condition, mais aussi comme une pratique agie dans la vie quotidienne. Il y a là une stratégie opérationnelle précise. Un aspect significatif à cet égard est l'habitude de laisser les objets bien en ordre, non pas de les ranger, au sens général du terme, mais de les ranger *toujours au même endroit*, avec une attention presque obsessionnelle. La réticence à changer et la répétitivité du modèle comportemental quotidien conduisent à avoir autour de soi un environnement fixe, immobilisé, toujours égal à lui-même. Naturellement, cette fixité acquiert plus d'importance encore si on la compare au dynamisme du monde extérieur : à la fin du repas, au réfectoire, les objets sont toujours replacés de la même façon sur les tables, avec minutie et attention (photo 10) ; il en est de même pour les objets qui se trouvent dans la salle de récréation (photo 11)

Le positionnement des bibelots artistiques et ornementaux (généralement de petites figurines dévotionnelles) est lui aussi contrôlé. Ce n'est peut-être pas un hasard, ni une simple question d'esthétique si les objets du cloître sont toujours posés sur des napperons brodés ou sur des nappes : le tissu amortit le bruit lorsque l'on doit les déplacer, il permet des sons étouffés et, dans le même temps, contribue à accroître la perception d'un emplacement fixe, « centré ». La micro-spatialité semble donc elle aussi affectée par la question du son, qui est ainsi maîtrisé.

La délimitation, l'exclusivité et la fixité produisent généralement une spatialité tendant vers le vide, fluide, sans entrave pour le mouvement. Les pièces semblent grandes et vides, non pas tant en raison de leurs dimensions réelles, mais par effet de ce mobilier essentiel dont nous avons parlé : aucun objet n'est ici susceptible de créer des situations relationnelles porteuses de bruit. N'oublions pas que, dans un

environnement presque vide, les sons s'amplifient, se réfléchissent davantage, de telle sorte que même un petit bruit devient perceptible et que le chevauchement de plusieurs sons peut se révéler fastidieux.

L'espace monastique est souvent, dans les différentes parties qui le composent, identique à lui-même et, à première vue, répétitif. Abstraction faite des aspects de nature strictement religieuse, il n'y a pas, dans la spatialité monastique, de distinction nette entre le chœur, où se déroulent en présence de toute la communauté les activités liturgico-dévotionnelles (messe, prière, méditation), et le reste du couvent, c'est-à-dire les endroits où prennent place les autres activités (repas, récréation et travail). Il y a une raison à cela : en fait, tout le monastère semble reproduire, sur le plan architectural et émotionnel, le chœur lui-même. Dans la *Règle* carmélitaine, l'expression *ora et labora* se traduit par l'idée que la prière continue et le travail relèvent d'une nécessité physiologique, au même titre que le fait de s'alimenter (Sbardella 2013). Examinons en détail les différentes situations spatiales. La spatialité du chœur n'est marquée que par les stalles, c'est-à-dire de grands sièges en bois, pour la plupart équipés d'accoudoirs et de dossiers, alignés de manière à former un complexe architectural spéculaire, de sorte que les religieuses de la communauté se trouvent face à face. Les images de la divinité sont les seuls éléments caractérisants. Nous avons affaire à une spatialité statique, qui favorise la visibilité de chaque femme dans le groupe et par conséquent le contrôle mutuel. Les autres salles du monastère, bien que présentant des spatialités différentes, reproduisent toujours les deux éléments caractéristiques du chœur : la tranquillité du lieu de culte, qui s'étend à l'ensemble de l'habitat, et la disposition frontale, presque circulaire, des personnes. Si, comme nous l'avons vu, cette spatialité est préconçue et fixe dans le réfectoire et dans la salle de récréation, dans les autres endroits les religieuses tendent, en cas de besoin, à le proposer à nouveau. Lorsque, par exemple, pour une raison contingente, elles doivent s'arrêter dans une pièce qui n'est pas aménagée pour ce genre de réunion, elles s'emploient à déplacer chaises et fauteuils pour recréer, autant que possible, la situation recherchée. Le fait que soit privilégiée la disposition frontale et/ou circulaire est clairement dicté par le choix sonore du silence, que ce genre de mise en place favorise. Les comportements ou usages mis en place dans le chœur tendent de même à être reproduits à l'extérieur. Lorsqu'elles entrent dans le réfectoire ou dans la salle de récréation, les religieuses se signent et s'inclinent devant une image (un tableau ou une statue) représentant la divinité, toujours présente dans chaque pièce.

Les qualités des spatialités examinées (et qui, pour être bien comprises, ne doivent pas être isolées des autres spatialités communes) sont considérées comme caractérisantes et les religieuses agissent continuellement sur elles par des stratégies de protection et d'accentuation. Il est clair que le discours sur la spatialité implique des choix identitaires extrêmes. Les moniales se placent dans un contexte circonscrit et autoréférentiel et, par là, exercent un contrôle actif sur les relations externes et assurent leur représentation d'elles-mêmes en tant que femmes du « dedans », qui échappent aux regards du « dehors ». Les choix liés à la spatialité doivent être lus à la lumière de deux paramètres d'interprétation : d'une part, la proximité (ou la distance) sensible qui se crée entre les personnes circulant dans la clôture et celles qui gravitent autour de celle-ci ; de l'autre, la pratique monastique elle-même, dictée par la Règle et, en même temps, par la quotidienneté. Le parcours d'apprentissage mystique et intimiste auquel les postulantes sont soumises pendant leurs débuts dans la vie communautaire passe par la connaissance de la spatialité. Bien que les *Constitutions* ne contiennent aucune référence à cet égard, les religieuses apprennent, par imitation, des stratégies de localisation d'elles-mêmes et des éléments environnants : où et comment se positionner dans les différentes activités, comment mettre les objets en place, comment disposer et orienter les différentes pièces d'ameublement. Ces attitudes proxémiques s'accompagnent d'aptitudes émotionnelles et comportementales liées à la construction de la femme religieuse. L'attention au détail, la méticulosité, l'ordre des objets, la propreté : ce sont là des comportements que toute religieuse doit avoir, car ils relèvent de la capacité d'auto-contrôle.

Silences et silencements

Une indication sonore est également liée à l'espace : le son de la cloche. Pour les religieuses, il signale, plus que les temps de prière, les lieux du monastère, qui s'assimilent à des moments liturgico-dévotionnels précis. Lorsque, pendant mon travail sur le terrain, il m'arrivait de ne pas comprendre la répartition du temps et de ne pas me rappeler à quel moment de la journée correspondaient les différents

sons de la cloche, mon *ange gardien*⁵ me nommait l'endroit (cuisine, chœur, réfectoire) où devait se dérouler l'activité en question et les autres moniales m'indiquaient la direction de la main. Ce sont là deux expressions spatiales, l'une verbale, l'autre gestuelle. De la sorte, un lien se crée, non pas tant entre le son et le moment religieux, connoté par un certain type de prière, mais plutôt entre le son et l'espace, déplaçant l'interprétation d'un plan typologique et sémantique à un plan strictement spatial. Dans la représentation mentale des religieuses, le son de la cloche semble donc être lié, dans un premier temps, à une situation localisée. Le son est lu et communiqué sur base spatiale et non sur base représentationnelle ou, si l'on préfère, sur la base d'un contenu (liturgico-dévotionnel), comme l'on pourrait s'y attendre en milieu claustral. De plus, lorsque les religieuses parlent de leurs entretiens avec des personnes externes ou de leurs moments de prière, elles préfèrent s'exprimer en termes d'espace (« je vais à l'oratoire » ou « j'ai été au chœur ») plutôt que d'utiliser des termes qualitatifs tels que réunion, entretien, rendez-vous ou encore prière, oraison, vêpres. Dans ces situations, les références sonores elles-mêmes sont définies et comprises en termes spatiaux. Les expressions et expériences du vécu religieux sont orientées et définies par la construction spatiale, qui doit être reconnue, à tous les égards, comme génératrice de sens en termes de silence.

Étant établi que la sonorité est la qualité de ce qui est sonore, de ce qui donne du son, entrer dans la clôture exige que l'on en affronte immédiatement une dimension extrême, totalisante, qui affecte la personne et l'espace : le silence. Les religieuses qui vivent cette réalité ne sont généralement pas d'accord avec cette déclaration, qui pour elles ne correspond pas à ce qu'elles perçoivent ; mais, pour une personne de l'extérieur qui pénètre dans le couvent, le tout premier impact est de type acoustique. Dans la clôture carmélitaine, la vie quotidienne est ponctuée d'une séquence ordonnée de silences et de moments de prière, où seule est permise la parole de dévotion. Il se crée une structure de référence comportementale – et donc interprétative – fixe et contraignante. Le temps est organisé sur la base de la liturgie des heures, c'est-à-dire de l'ensemble de psaumes, hymnes, prières et lectures que les ecclésiastiques, les moines et les religieux des deux sexes sont tenus de réciter pendant la journée et qui sont distribués selon les heures canoniales (laude, tierce, none, vêpres, complies)⁶. C'est autour de la liturgie des heures qu'est organisé le reste de la journée, qu'il s'agisse des moments consacrés à la religion et à la dévotion (messe, récitation de *l'angélus* et oraison) ou des moments de travail et de récréation (Sbardella 2015 : 27).

Tout au long de la journée, il est interdit de parler ou de se parler les uns aux autres et toutes les activités, y compris les repas et le travail, se produisent en l'absence de voix. Aucun autre échange verbal n'est autorisé que la récitation de prières et l'intonation de chants pendant la liturgie des heures. Il n'est possible de parler librement que pendant les deux courtes récréations. Examinons quelques chiffres pour avoir une idée du temps tel qu'il est effectivement réparti. La journée claustrale est de 16 heures et 45 minutes (de 5h45 à 22h30), soit un total de 1 005 minutes. Pour l'ensemble de la journée, il y a 75 minutes de verbalisation sonore libre (divisées en deux récréations, respectivement de 30 et de 45 minutes), soit 7,6% du temps d'éveil. Toutefois, l'analyse ne doit pas seulement se pencher sur la durée du temps de silence, mais aussi sur les moments où il est possible de parler. Or, à la contrainte temporelle de 75 minutes s'ajoute le fait que la période de liberté est imposée et se limite aux récréations, sans possibilité de choix personnel. L'on en vient inévitablement à prendre en compte la nature obligatoire qui entre ici en jeu. Sur le plan psychologique, en effet, ce qui est lourd, c'est à la fois la durée prolongée pendant laquelle l'on doit s'abstenir de toute parole et le fait d'avoir à orienter celle-ci vers des temps prédéterminés. Ne pas respecter cette contrainte équivaut à un péché qu'il faut confesser, dans la mesure où il y a transgression à une norme partagée. Parvenir à contrôler l'émission du son vocal (la parole, donc) est un parcours personnel long et fatigant qui fait partie de l'apprentissage spirituel de la novice et avec lequel elle doit se mesurer tout au long de sa vie.

Le contrôle que les religieuses appliquent à leur voix porte également sur leur corps et sur leurs gestes. Les mouvements sont limités au strict minimum et sont consciemment agis. On apprend à réguler le geste et surtout à lui ôter de sa force. Lorsque l'on passe d'une pièce à l'autre, on marche doucement, sans mouvements précipités, en essayant de maintenir un niveau sonore étouffé ou amorti. Le plus petit

⁵ L'ange gardien est une religieuse qui accompagne la postulante et la novice, les aidant, en cas de besoin, dans les activités quotidiennes et les soutenant dans leurs parcours intime.

⁶ La liturgie des heures est, pour les Carmélites déchaussées, un instrument de prière pour s'unir à la « louange éternelle » due à la divinité « pour le salut du monde entier » (*Constitutions*, cit., 68).

bruit, en effet, par exemple un pas lourd ou une porte ouverte trop brusquement, produit par toutes les occupantes du couvent, provoquerait immédiatement une certaine confusion ou du moins une absence de silence. Au cours de mon expérience claustrale, je faisais toujours du bruit, troublant le calme habituel : contrairement à ce qui se passait avec les religieuses, tout le monde m'entendait quand j'ouvrais et fermais les portes, allais à la salle de bains, montais les escaliers, traversais les couloirs, entrais dans ma cellule ou en sortais, passais d'une pièce à l'autre. Bientôt, j'ai décidé de ne plus porter de chaussures, mais des pantoufles. Je me demandais comment les religieuses, qui pourtant portaient des chaussures, réussissaient à ne pas faire de bruit quand elles marchaient alors que, malgré les pantoufles, je restais reconnaissable. C'est une question de techniques corporelles et de capacité de contrôle. Étant donné que le corps est le principal moyen technique dont dispose l'individu (Mauss 1936), il est nécessaire, pour accomplir un objectif physique, de s'adapter, de se former, d'apprendre. Pour agir et prier sans bruit, il faut acquérir des techniques précises. Souvent, par distraction ou par habitude, nous ne contrôlons pas les petits mouvements que nous faisons au quotidien et nous ne remarquons pas le bruit que nous provoquons en agissant. D'une manière spéculaire, ce sont précisément ces mouvements et ces bruits qui sous-tendent et caractérisent notre espace et nous-mêmes. D'après les moniales, la vie carmélitaine est caractérisée et justifiée par le désir d'entrer en contact avec la divinité, qui est à tous égards la figure centrale de la vie elle-même et qui est perçue comme réelle. Ce contact est recherché quotidiennement au travers des pratiques du silence et de la solitude.

Il est intéressant de noter que, dans la clôture, les femmes ne se regardent pas dans la glace. Les monastères carmélitains, en particulier, ne possèdent généralement pas de miroirs, ni suspendus au mur comme décoration esthétique, ni dans les salles de bain comme objets fonctionnels aux soins du corps. Dans certaines cellules, il y a parfois une petite glace de sac à main dans le tiroir du lavabo. Le problème découle du fait que ce reflet de l'image de soi, pouvant être regardé, peut inciter à prêter attention à son corps et à l'observer. Certes, le miroir ne reflète pas toute la figure, il « découpe » le corps en parties si petites qu'il ne permet pas de le voir en entier. Mais, du point de vue des religieuses, l'observation répétée de son corps conduit inévitablement à des formes, ne serait-ce que voilées, de narcissisme. Les femmes de la clôture ne se regardent donc pas dans la glace. Se regarder, cela signifie tourner son regard vers soi-même, alors que le regard devrait être dirigé vers la divinité. Pour les religieuses, c'est là une question centrale, qu'elles utilisent souvent pour expliquer ce qu'elles sont et ce qu'elles cherchent. Apparemment anodin, le simple geste de se regarder dans une glace est en fait une façon de se percevoir et de voir que l'on est là. Il s'agit d'une attestation et d'une confirmation de présence. C'est pourquoi ce geste affecte fortement notre façon de nous représenter et, par conséquent, affecte aussi la façon dont nous nous rapportons à ceux qui nous entourent (y compris la divinité). Pour faciliter l'acceptation de la présence du dieu, l'on finit par nier la sienne propre. De toute évidence, l'on joue sur la relation absence en tant que présence.

Francesca : Concernant le fait de se regarder dans la glace, j'ai remarqué que vous ne le faites jamais. Vous n'avez pas de miroirs autour de vous ?

Sœur Rosette : Non, il n'y en a pas, mais d'une façon ou d'une autre nous pouvons nous regarder, bien sûr. Mais on ne se regarde pas seulement au niveau de l'image ; on se regarde aussi parler, on s'analyse. Nous devons quand même voir comment nous agissons et parlons, voir s'il vaut mieux intervenir ou rester à l'écart. Les autres sont aussi une sorte de miroir pour chacune de nous. En face d'elles, je comprends que je ne peux pas faire n'importe quoi à n'importe quel moment et n'importe comment.

Francesca : Et pourquoi n'est-il pas important pour vous de vous regarder physiquement ?

Sœur Rosette : Je ne sais pas. En fait, quand on a refait les cellules et acheté les placards, on nous a proposé d'y installer un miroir.

Francesca : Et vous avez dit non ...

Sœur Rosette : Oui. Nous avons refusé et, concrètement, je m'en passe très bien. Ce n'est pas la chose la plus importante, même si je peux comprendre que l'on se regarde dans la glace quand on se peigne. Ce n'est pas un péché. Pour moi, le péché (mais cela n'a rien à voir avec le miroir proprement dit) serait le fait de vouloir être un personnage, de l'entretenir, de le construire : dans ce cas, on perd toute sa spontanéité. D'une certaine façon, on essaie de construire sa propre image en se regardant et ce n'est pas quelque chose dont on puisse être fier. Il faut éviter de s'attarder, de ressasser sur soi-même, parce que l'on peut aussi repenser aux erreurs commises et cela peut faire beaucoup de mal. Il arrive que quelqu'un nous juge et c'est très difficile, mais ce n'est pas pour cela

qu'il faut s'arrêter ; il faut savoir dire que l'on a eu tort et ensuite passer à autre chose. Mais je pense que « servir de miroir », dans un sens communautaire, signifie se raidir dans un personnage.

Francesca : Et donc se fixer sur soi-même ...

Sœur Rosette : Oui, sachant que vous risquez peut-être de couler, mais pas dans un monde de piété. On reste soi-même même dans la vie communautaire et à ce stade, pour nous réveiller, pour nous ramener à la vie de façon spontanée, il faut abattre certains murs. Je dirais que c'est un peu comme dans une famille, quand un enfant essaie de se construire ; c'est normal. Quand on se construit mal, il faut penser que c'est normal, mais qu'il faut réagir.

Francesca : Donc, vous avez refusé les miroirs pour éviter certaines choses, éviter de construire un personnage qui ne corresponde pas à la réalité.

Sœur Rosette : Tout à fait ; il faut éviter de se construire parce que cette « construction » peut éloigner l'être que l'on est vraiment. Il y a des idées auxquelles nous tenons beaucoup et, si l'on commence à « jouer » avec sa personnalité, on risque de perdre ses convictions. C'est une chose importante ; on ne doit pas jouer avec ça et il faut éviter de laisser ce désir grandir en chacun de nous (16/04/2013).

Pour ce qui est des finalités de vie spirituelle qu'elles se sont fixées, les religieuses prennent en compte la représentation mentale et non celle du miroir, généralement jugée plus véridique. Le concept de vraisemblance est étroitement lié à l'idée de perception de soi.

En conclusion : de la représentation à la réalité

La capacité d'auto-contrôle s'acquiert en gérant les représentations de l'espace et du corps. C'est la représentation, plus que la réalité, qui agit sur la personne. La recherche psychologique, grâce aux théories lacaniennes, nous a expliqué que la conquête progressive de l'identité du soi commence entre six et dix-huit mois devant sa propre image dans la glace. À ce stade, l'enfant construit une première ébauche de sa subjectivité et la met en relation avec des objets, des gens, l'environnement autour de lui. C'est plus tard que prend forme et se renouvelle continuellement l'image mentale que chacun de nous se fait de son propre corps, c'est-à-dire la façon dont notre corps nous apparaît à nous-mêmes (1950 : 30). C'est en effet à travers l'image de son semblable que, par un mécanisme d'identification, l'individu affronte le soi. Par l'expression « schéma corporel », Paul Schilder entend l'image tridimensionnelle que chacun a de lui-même, tel qu'il se construit et se déconstruit progressivement avec le passage du temps (1950). Il ne s'agit pas simplement d'une image mentale, telle qu'elle est perçue à travers les sens (ici, le miroir entre en jeu), mais de quelque chose qui implique aussi des modèles et des représentations mentales issus du contexte social. Et, ce qu'il ne faut pas oublier, écrit Schilder, c'est qu'il y a toujours une personnalité qui *ressent* la perception selon sa façon personnelle de percevoir, de sorte que « le modèle postural de notre corps est une activité interne continue de *auto-construction* et de *autodestruction*, il vit en continuant à se différencier et à s'intégrer » (1950). L'image de soi, dit Jacques Lacan, ouvre la voie au processus de fiction et à la « destination délirante » du moi qui se trouve contraint à une dialectique incessante d'identifications narcissiques avec des images provenant de l'extérieur (Lacan 1966).

Le miroir est souvent considéré comme seuil du monde invisible, permettant d'atteindre facilement le symbolique. Qu'il s'agisse de l'*imago* de son corps ou du monde environnant, c'est la force de la représentation en soi, qu'elle soit matérielle ou mentale, qui ouvre des réalités psychiques hétérogènes (Freedberg 1989) et c'est la perception représentationnelle des objets, souvent non visible à l'œil du chercheur, qui permet de se construire un sens de vie. Dans le cas qui nous intéresse, il semblerait que ce soit l'œil du photographe qui ait su cueillir la logique inhérente aux différents positionnements – ou, pour mieux dire, inhérente aux représentations religieusement connotées dans ces positionnements.



PHOTO 1 : Bénitier sur la porte du réfectoire. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 2 : Intérieur d'une cellule. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 3 : Vue du cloître avec la cloche. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 4 : Clochette liturgique dans le chœur interne. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 5 : Objets sur les tables du réfectoire. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 6 : Salle de récréation. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 7 : Machine à fabriquer les hosties. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 8 : Salle de fabrication des hosties. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 9 : Escalier menant au réfectoire. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 10 : Couloir interne du cloître. Photo de Franco Zecchin



PHOTO 11 : Bibliothèque dans la salle de récréation. Photo de Franco Zecchin

REFERENCES

- CURCIO, Renato
1997 *Reclusione volontaria*. Roma: Sensibili alle foglie.
- FREEDBERG, David
1989 *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.
- JOMBART, Émile
1965 Postulat. *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Letouzey & Ané 7, coll. 67-70.
- LACAN, Jacques
1966 *Écrits*. Paris: Seuil.
- MAUSS, Marcel
1936 Les techniques du corps. *Journal de Psychologie* 32 (3-4): 27-45.
- SBARDELLA, Francesca
2013 Inhabited silence. Sound constructions of monastic spatiality. *Etnográfica* 17 (3): 515-534.
2015 *Abitare il silenzio. Un'antropologia in clausura*. Roma: Viella.
- SCHILDER, Paul
1950 *The image and the appearance of human body*. New York: International Universities Press.
- SIMMEL, Georg
1933 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- COPPO, Piero – GIRELLI, Laura
2012 *Schiudere soglie. Vie per la salute e la conoscenza*. Paderno Dugnano (Mi): Colibrì.
- WEBER, Max
1922 *Soziologische Grundbegriffe*. In Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr. Pp. 1-30.
- ZARRI, Gabriella
2000 *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.